

الدين والسياسة في إيران المعاصرة (*)

مراجعة الفضل شلق

يعرض شاه رخ أخوي في كتابه «الدين والسياسة في إيران المعاصرة» (٢٥٤ صفحة) باللغة الانجليزية، تاريخ العلاقة بين رجال الدين والدولة في إيران في القرن العشرين. لم تكن هذه العلاقة ثابتة خلال مختلف مراحل التاريخ، بل تغيرت متحولة من التحالف أحياناً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية (الدولة) الى التناقض أحياناً أخرى. في إحدى لحظات التناقض الحادة حصلت الثورة وهذا ما يعني الباحث بتسجيله وسرد الأحداث والتطورات التي قادت اليه.

يبدأ أخوي كتابه بمقدمة عن المرحلة الاسلامية الأولى فيذكر أن العلماء صاروا تشكيلاً ذا هوية مميزة كرد فعل على ثلاث حركات هي المانوية والشعوبية والمعتزلة (ص ٧). وكان انتصارهم على خصومهم بمثابة انتصار مفهوم السلطة الكاريزمية للأمة في مواجهة كاريزمية القائد الفرد، ولما كان العلماء حكام الأمة وقادة لها فانهم وعوا أنفسهم كفتة وجماعة تجسد عصمة الأمة (ص ٧). لما كان علماء الشيعة غير مضطرين لمعالجة عصمة الأمة ص (٨) فإن علماء السنة اضطروا إلى معاناة انفصال النظرية عن الواقع وإلى اعتماد مبدأ الضرورة لتبرير

قبولهم بالواقع (ص ٨). فقد كانوا يفضلون الحفاظ على استقرار البلاد وقبول الحاكم، حتى لو كان جائراً، من أجل الحفاظ على الاستقرار ومنع الفتنة (ص ٩). أما علماء الشيعة فقد احتاطوا للأمر وواجهوا ادعاءات الحكام بالعصمة بأن ادعوا العصمة في الأئمة (ص ١٠) في غياب الإمام يقوم العلماء بالمهام المطلوبة، ويتخذون وضع وكلاء الأئمة تدريجياً (ص ١١). أدى صراع الاخباريين والاصوليين في ظل الدولة الصوفية في إيران في أواخر القرن الثامن عشر إلى انتصار الاصوليين وإلى سيادة نظام مرجعية التقليد (ص ١١). لقد تكونت سلطة العلماء ليس على أساس عقدي بل كسيرورة تاريخية نتيجة الحاجة الدائمة إلى فئة متخصصة يفهم أفرادها الشريعة والفقه ويستطيعون تطبيقها في المسائل العملية. صار العلماء مع الزمن وكأن تعيينهم جاء من قبل الأئمة. هكذا يحتل مفهوم مرجعية التقليد أهمية خاصة لدى الشيعة. استندت سلطة العلماء الشيعة على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، في حين اعتبره علماء السنة مبدأ أخلاقياً وحسب (ص ١٢).

في غياب الإمام، قَبِلَ علماء الشيعة بسلطة الحاكم الديني كضرورة لحفظ النظام ولازدهار المجتمع، لكنهم امتنعوا عن إعطائه الشرعية (ص ١٣). قَوَّى صعود الدولة الصفوية وتبني المذهب الشيعي كدين رسمي الاتجاه لدى العلماء بالقبول بسلطة الدولة وتوسيع مجال سيادتها على أساس أنها تحفظ النظام وتدعم الازدهار (ص ١٣). أكثر من ذلك، صار العلماء أداة بيد الدولة، خاصة عندما أراد الصفويون تدعيم زعمهم بالانتساب إلى سلالة الرسول من خلال الإمام موسى الكاظم (ص ١٤). لم يبلغ هذا الأمر التناقض بين العلماء والدولة، فقد حاول العلماء دائماً ترسيخ فكرة وحدة الدين والدولة بينما سعى السلاطين لضرب هذه الفكرة (ص ١٥). اكتسب العلماء صفة قانونية بسبب الدور الذي لعبوه في الثورة الدستورية عام ١٩٠٥ (ص ١٥) فاقترحوا تشكيل لجنة علماء لاعطاء المشورة للسلطان (ص ١٦). لقد شارك العلماء في السياسة، ولكن مشاركتهم ما كانت بعيدة عن التأثير بمصالح طبقية ناتجة عن روابطهم الموضوعية بالتجار الكبار وبملاكي الارض الكبار (ص ١٦).

ثم يتحدث الكاتب عن تطور العلماء السنة في الدولة العثمانية وفي مصر فيعتبر ان السلاطين العثمانيين ادعوا لقب الخلافة في القرن ١٤؟ ثم ردوا التتار وعملوا على توحيد النظرية والتطبيق في ممارسة الحكومة الاسلامية (ص ١٧). قدموا الدعم المالي للعلماء ونظموهم في إطار دولتهم مما أدى إلى أن تأخذ المؤسسة الدينية شكلاً رسمياً عند علماء السنة أكثر مما لدى علماء الشيعة (ص ١٨). كان لهذا الأمر أثر كبير في مواجهتهم لآتاتورك الذي جاءت إجراءاته تنويعاً لعملية بدأها محمود الثاني في بدايات القرن ١٩ (ص ٩). لم يستطع العلماء مقاومة اتاتورك بمثل الصلابة التي واجهته بها الصوفية والاحناف، وذلك بسبب علاقة العلماء بالدولة.

ان استقلال علماء الشيعة عن بعضهم البعض، الذي يعبر عنه تعدد مراجع التقليد، واستقلالهم عن الدولة هما أمران بلغا مدى بعيداً لدرجة الأسطورة (ص ٢٠)، لكن علماء الشيعة كانوا أقل ميلاً للتجديد بسبب اعتمادهم المالي (سهم الإمام) على الجماهير المحافظة في غالبيتها (ص ٢٢). أدى هذا الأمر إلى إعاقة التجديد الديني لديهم (ص ٢٢).

إن دعوة الشاه في إيران عام ١٩٧١ إلى فصل الدين عن الدولة قد رفضها العديد من العلماء وغيرهم من أمثال مهدي بازركان (ص ٢٣). لكن عدداً من العلماء الآخرين كرهوا التدخل في السياسة وتجنبوها (ص ٢٤). من هؤلاء كان الشيخ فضل الله نوري الذي كان مؤيداً للشاه ورافضاً للفكرة القائلة بأن السيادة تنبع من الأمة (ص ٢٦). اعتبر نوري أن السلطة لله ثم للرسول ثم للأئمة، من بعده، ثم للعلماء، ولا مكان للشعب في ذلك.

فهم العلماء أن فصل الدين عن الدولة يضعف وضعهم ويحصر سلطتهم. وكان دورهم في الثورة الدستورية عام ١٩٠٥ - ١٩١١ دليلاً على تشابك الدين والدولة في إيران (ص ٢٥). رغم أن رضا خان حاول استرضاءهم عندما كان رئيس الوزراء (ص ٢٨)، إلا أنه اتخذ عدة إجراءات أدت إلى إضعاف دور العلماء. من هذه الإجراءات علمنة التعليم، وهذا الأمر بدأ قبل رضا خان في

القرن التاسع عشر (ص ٣٦) لكن رضا خان مضى فيه قدماً. كان معنى علمنة التعليم انشاء مدارس بإشراف الدولة، لا بإشراف العلماء، وتدريس مواد غير دينية في هذه المدارس. كذلك قانون التجنيد الإجباري الذي سن عام ١٩٢٥ وأعطى الدولة حق تجنيد رجال الدين (ص ٣٧)، ثم سن قانون مدني يعالج مسائل العائلة والملكية والتجارة وذلك في عام ١٩٢٦ (ص ٣٩) وقد عارض العلماء كل إدخال لأي قانون مدني إلى البلاد (ص ٣٨). ليس ذلك غريباً، لأن سن القانون المدني كان مؤداه تفكيك سلطة العلماء في شؤون القانون، وقد بدأت ذلك فعلاً منذ الثلاثينات (ص ٤٠). ثم سن قانون اللباس الموحد عام ١٩٢٨ (ص ٤٢). نص هذا القانون على إجبار الناس على ترك اللباس التقليدي وفرض اللباس الغربي للرجال ومنع الحجاب للنساء. صحيح أنه تم اعفاء ثمانية اصناف من الناس من هذا القانون كالمجتهدين، الذين لديهم إجازة، ورجال الدين الآخرين وطلبة المدارس الدينية لكنه اخضع هؤلاء الآخرين لامتحانات تجريبها الدولة (ص ٤٣) مما كان يعني اخضاع رجال الدين والطلبة لسلطة الدولة. وفي عام ١٩٢٩ تم سن قانون يخضع بموجبه طلبة المدارس الدينية لامتحانات تجريبها الدولة لتقرير مستواهم العلمي (ص ٤٤). هذا القانون نفسه كان يقضي بإخضاع اساتذة المدارس الدينية لامتحانات تجريبها الدولة قبل نيل إجازات التعليم (ص ٤٥)، هذا إلى جانب الإجازات التي كان يناها هؤلاء من مراجع التقليد. لقد تم تدريجياً وضع المدارس الدينية والأوقاف تحت سلطة الدولة (ص ٤٥) مما أدى إلى توسيع نطاق المدارس العلمانية بالنسبة للمدارس الدينية. بموجب قانون الأوقاف الصادر عام ١٩٣٤ صارت الدولة بواسطة مصلحة الأوقاف التابعة لها هي المصدر المالي الرئيسي لثمانين بالمائة من المدارس كما صارت تشرف مباشرة على ثلث عددها (ص ٤٥) أدت هذه القوانين وقوانين أخرى إلى انخفاض عدد الطلبة الدينيين (ص ٥١).

يلاحظ المؤلف أن إدارة الدولة للأوقاف بدأت في عهد الصفويين، لكن البنية الحالية لهذه الإدارة تشكلت بعد الثورة الدستورية (ص ٥٥). في عامي ١٩٢٨، ١٩٣٤ سنت قوانين تنظيم «مصلحة الأوقاف» في إطار وزارة التربية مما

أدى الى تمكين سلطة الدولة على الأوقاف (ص ٥٦) والى إحكام السيطرة على المدارس الدينية التابعة لها (ص ٥٦).

تختلف مرحلة ١٩٤١ - ١٩٥٨ عن المرحلة السابقة في أن هذه المرحلة شهدت أحياء نفوذ العلماء وتحالفهم بشكل عام مع الدولة. في عام ١٩٤١، تنازل رضا خان عن العرش في وقت كان العلماء وصلوا إلى حضيض قوتهم. كانت الدولة أيضاً تواجه مشاكل عديدة مثل تصاعد التيارات الاستقلالية لدى القبائل في المناطق الحساسة، وسيطرة الجيوش الأجنبية المحتلة على الموارد الطبيعية، والانقسامات بين الفئات السياسية الحاكمة في العاصمة، وانهايار تماسك البيروقراطية، والنزعات الطبقية بين الفئات المعنية بالتحديث على يد الشاه (ص ٦٠). أدت هذه المصاعب الى تزايد قوة العلماء من جديد وتدخلهم في السياسة ودعوتهم إلى تأميم شركة النفط الإيرانية. لكن كان هناك تيار قوي بين العلماء ضد التدخل في السياسة، قاد هذا التيار آية الله بورجيردي، في حين كان فريق آخر بقيادة آية الله الكاشاني يدعو الى تسييس العلماء (ص ٦٠).

شكل العلماء طبقة شبه مغلقة، بسبب علاقات التزاوج الوثيقة فيما بين عائلاتهم (الصدر، اشتياني، بهباني، الخ...) وكان ذلك أحد دوافع حركة فدائيان اسلام التي تأسست عام ١٩٤٥ والتي كانت ضد هيمنة العلماء على الشؤون الدينية (ص ٦٦). لقد عارض غالبية العلماء مصدق وكانوا يستخدمون العنف ضد العلماء الذين يخرجون من بين صفوفهم لتبني مواقف تتهم بأنها يسارية، كما حصل مع البرقي في قم (ص ٦٥). أما الكاشاني فإنه كان من خارج علاقات الزواج بين العلماء، وكانت شعبيته مرتفعة بين علماء الدرجة الثانية وما دون، وقد لجأت اليه حركة فدائيان اسلام (ص ٦٧).

إن الاستكانة السياسية التي مارستها قيادة بورجيردي وبهاني للعلماء قد ساعدت الشاه على سحق حركة فدائيان اسلام وحزب تودة بين عامي ١٩٥٣ و ١٩٥٨ (ص ٧٢). يفسر الكاتب ذلك بأن العلماء اكتسبوا شرعية متزايدة لدى

الناس. في العقد السابق كان العلماء يبحثون عن هوية ثقافية لإيران. وجدوا هذه الهوية في معارضة التحديث على الخط الغربي الذي مارسه الشاه. كانت قم هي مركز قيادة هذه المعارضة، وكانت مؤسسة قائمة بذاتها بحيث أن رأس الدولة كان مضطراً للجوء إليها لنيل الدعم بين الحين والآخر (ص ٧٣).

وقفت غالبية العلماء مع الشاه بعد عام ١٩٥٣ (ص ٧٦) واعتبر بهباني ان الجيش الإيراني هو جيش الاسلام كما اعتبر بورجيردي ان الملكية والاسلام هما أساس القومية الإيرانية (ص ٨٨). تعاون العلماء مع الشاه في دخوله حلف بغداد، واستخدم بهباني مبدأ الضرورة لتبرير التعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية (ص ٨٩).

أما فترة ١٩٥٩ - ١٩٦٣ فقد تميزت بالمواجهة بين العلماء والدولة وهزيمة العلماء في هذه المواجهة.

عارض بورجيردي الاصلاح الزراعي، الذي أجراه الشاه واعتبره ضد الشريعة. كما يتضح من رسالته إلى أحد النواب عام ٩٦٠ (ص ٩١) كان الاصلاح الزراعي يهدد مصالح العلماء كأفراد (ملاكين كبار) وكمؤسسة (الأوقاف) وكأيديولوجية تعتبر أن الشريعة إلى جانب الملكية الخاصة (ص ٩٥). في أيام الصفويين كان العلماء من أكبر ملاكي الأرض، فالأوقاف كانت تتحول تدريجياً الى ملك خاص (ص ٩٦). لكن معارضة العلماء للشاه لم تقتصر على موضوع الاصلاح الزراعي وحسب بل شملت كل إجراءاته التحديثية التي اندرجت تحت عنوان «الثورة البيضاء» والتي شملت الى جانب توزيع الأرض وحق التصويت للنساء ومحو الأمية وتأميم الغابات ومشاركة العمال في أرباح الشركات وبيع مصانع الدولة لتمويل الاصلاح الزراعي (ص ٩٧).

بعد موت بورجيردي في عام ١٩٦١ صار العلماء دون قيادة وبرزت التكتلات فيما بينهم (ص ١٠٠). كان هناك أربعة تيارات رئيسية:

- ١ - الراديكاليون بقيادة الخميني والشيرازي وروحاني والطلالقاني.
- ٢ - الاصلاحيون الاجتماعيون ومنهم مطهري (الذي اغتاله جماعة الفرقان

عام ١٩٧٩) وبهشتي وشريعتي. وكانت علاقتهم وثيقة بالطالقاني من التيار الراديكالي.

٣ - المحافظون الذين تابعوا تراث بورجيردي والذين كان في عدادهم معظم المجتهدين الكبار مثل ميلاني. وكان بعضهم يتحرك بين هذا التيار وتيارات أخرى مثل شريعتمداري.

٤ - المتعاونون مع البلاط مثل إمام جمعة من طهران وآية الله مهديي ومحمد التقي القمي ومهرجاني وبهبهاني.

ثم يتحدث الكاتب عن حركتي الإصلاح عند العلماء في الستينات والسبعينات وعلاقتها بالدولة في وقت اتجهت أجهزتها فيها إلى مزيد من البيروقراطية. فقد حدث نقاش داخلي بين العلماء في فترة ١٩٥٩ - ١٩٦٣ حول طبيعة الإمامة وتوكيل السلطة عن الامام ومفهوم الولاية انطلاقاً من ممارسة الإمام علي وتشجيع الأفضل والألمع في المجتمع في غياب الإمام (المرجعية) ومبدأ الاستقلال الخلاق في الفقه وتجديد التعليم الديني؛ حدث هذا الأمر مع بداية الخلاف بين الدولة والعلماء (ص ١١٧).

في مواجهة مفهوم «المرجع المطلق» النخبوي الذي يحمل بعض ملامح دور الإمام بشكل يدعو إلى القلق دعا الاصلاحيون إلى لامركزية السلطة الدينية واقتروا تشكيل لجنة من المجتهدين المميزين للفتوى حسب أصول الشورى (ص ١٢٢). إضافة إلى ذلك كان هناك دعوة إلى تنظيم الموارد المالية للعلماء إذ كانت هذه الموارد تأتي في معظمها من العامة وهؤلاء بطبيعتهم محافظون يخضع العلماء لمراقبتهم وأرائهم (ص ١٢٥). لقد رأى الاصلاحيون أنه بنتيجة ذلك تراجع التعليم الديني واقتصر على الفقه وحده (ص ١٢٦) وأدى ذلك إلى فقر الوعي النظري عند علماء إيران بالمقارنة مع العلماء المصريين الذين كانوا يعتمدون على موارد مالية من الدولة فكانوا غير مضطرين لمراعاة الاتجاهات المحافظة لدى العامة (ص ١٢٦ - ١٢٧). لذلك كان العلماء التقدميون في إيران مضطرين لقراءة النتاج الفكري للعلماء المصريين (ص ١٢٧).

لم يشارك معظم العلماء في الحركات الاصلاحية (ص ١٢٧) ولا الخميني نفسه شارك فيها (ص ١١٧). وهي على كل حال اقتصر على عشرين من العلماء (ص ١٢٧). قام بالحركة الاصلاحية الأولى البرفسور مرتضى مطهري في عام ١٩٦٠، وهو كان استناداً في كلية علوم الدين في جامعة طهران. فقد نظم سلسلة محاضرات تحت راية «الجمعية الشهرية الدينية» في طهران التي أوقف عملها في عام ١٩٦٣. دعت هذه المحاضرات الى الاصلاح داخل جهاز رجال الدين، وذلك بانخراطهم في المجتمع بدل أن يكونوا طيفاً يحوم فوقه، وإلى احداث تنظيم مالي للعلماء وتجديد التعليم في المدارس وممارسة إدارة عقلانية وعلاقة ديناميكية بالجمهور، كما دعت الى تشكيل مجلس مجتهدين علماً بأن ذلك يضعهم قاب قوسين أو أدنى من سلطة الإمام (ص ١٢٨).

قام بحركة الاصلاح الثانية علي شريعتي الذي درس علم الاجتماع والدين في السوربون (ص ١٤٤) وقتله السافاك عام ١٩٧٧ (ص ١٤٥) كان معادياً للتقليدين (ص ١٤٥) وكان أبطاله الاصلاحيون هم الأفغاني وعبداه وأقبال (ص ١٤٦). كان يرى أن سبب انتصار الامبريالية هو دفع العلماء بالشباب إلى أحضان الغرب. كان يجمع بين ثقافته الغربية والدفاع عن الديمقراطية الاسلامية، كما كان يرى أن العلماء التقليديين لا يهتمون بالقضايا الاجتماعية مما يجعلهم غير صالحين لقيادة الشعب (ص ١٤٦). تشابك علم الاجتماع عند شريعتي مع الحداث والابستمولوجي، فقد كان مناضلاً محازباً يرفض علم الاجتماع الوضعي ويستعير من الماركسية ما يتفق مع تحليل معطيات المجتمع الإيراني (ص ١٤٧). رأى أن المفهوم الأساسي الذي قدمه الاسلام للعالم هو الهجرة (ص ١٤٨). كانت مهمته الأساسية هي الدعوة الشيعية، لكنه كان يرى أن الخضوع للتشيع الصفوي هو خضوع لحاكم علماني عشوائي الارادة (ص ١٥٠). كان ميالاً لأن يأخذ الاسلام كأيدولوجيا لا كثقافة، وذلك لأنه كان يعمل من أجل تسييس التشيع (ص ١٥١). فالنضال أهم من المعرفة عنده. وليس غريباً أن العلماء كانوا ضده. كان عقله جديلاً لا أرسطياً، وكان يرى أن الناس هم الذين يحركون التاريخ (ص ١٥٢). واعتبر أن العدالة

الاجتماعية والمجتمع الحالي من التناقضات يتحققان في المجتمع الشيعي بسبب آلية الانتظار، الانتظار المثبت لا الانتظار المنفي (ص ١٥٣). الانتظار في نظره دين احتجاج ورفض الوضع الراهن (ص ١٥٥). اقترح برنامج ارشاد تربوي لتجاوز هيمنة العلماء التقليديين في الحوزات (١٥٦)، وانتهى معزولاً مستبعداً من الدولة ومن العلماء (ص ١٥٨)

قامت حركتنا الاصلاح في الستينات والسبعينات أي في الوقت الذي تزايدت فيه سيطرة بيروقراطية الدولة على المدارس الدينية، ولم يعد باستطاعة المجتهدين الكبار ضمان استمرار هيمنة عائلاتهم على هذه المدارس خاصة في طهران ومشهد وغيرها (ص ١٣١). في هذه الفترة نجحت الدولة في تحويل العلماء الى طبقة مفوته، وذلك بواسطة مصلحة الأوقاف (ص ١٣٢). في عام ١٩٧١ لجأت الدولة الى تشكيل جهاز ديني رسمي (ص ١٣٨)، وفي عام ١٩٦٨ كانت الدولة تدعم ٤٠٪ من الطلاب في ٨٠٪ من المدارس الدينية (ص ١٤١)، وفي نفس الوقت كانت تضغط رواتب المدرسين والطلاب (ص ١٤٢). في تلك الفترة كانت الأرقام الرسمية تشير الى وجود ١٠٠ مجتهد و ١٠٠٠٠ مللا و ٢٠٠٠ مسجد في إيران وفي عام ١٩٦٩ كان عدد المدارس ١٣٨ وعدد الطلاب ٧٥٠٠ (ص ١٢٩).

تزايد قمع السلطة للمعارضة في أوائل الستينات مما أرغمها على السكينة السياسية (ص ١٥٩). وفرضت الرقابة على الصحف والكتب مما أدى الى انخفاض عدد الكتب غير الدينية بالنسبة للكتب الدينية (ص ١٦٠). أدى تزايد الوجود الأميركي في إيران إلى اتهام الخميني بالتبعية للمصالح الأجنبية (ص ١٦١). في هذه الفترة تزايدت الملصقات والياфطات ضد قمع السلطة للعمال وضد الاحتفالات بمرور ٢٥٠٠ سنة على تأسيس الدولة في وقت كانت بلوخستان تعاني كارثة المجاعة (ص ١٦٢). في هذا الوقت ظهرت منظمة مجاهدي خلق التي تشبه حركة فدائيان اسلام في الاربعينات والخمسينات، وتم اعدام خمسة من طلاب الطالقاني الذي نفى داخل إيران (ص ١٦٢). كان من

أبطال التحرك ضد الشاه الخميني ورباني شيرازي ومحلاتي والطالقاني ومنتظري وسعيدى وطباطبائي قمى (ص ١٦٣).

كان الخميني في كتابه «كشف الأسرار» المبكر لم يصل بعد إلى إدانة الملكية بل أدان العلمانية بشدة وأدان أوتوقراطية رضاه الشاه ودافع بمرونة عن النظام الملكي (ص ١٦٣) لكنه في عام ١٩٧١ أعلن أن الاسلام يتناقض مبدئياً من الملكية (ص ١٦٣). وفي كتاب الحكومة الاسلامية (الصادر عام ١٩٧١) هاجم الملكية ومبدأ توارث السلطة على انها ليسا من الإسلام، واعتبر أن الثقة لا يمكن أن تكون مبدأ لتبرير العزوف السياسي لدى العلماء (ص ١٦٤). الواجب في نظره هو معالجة المسائل السياسية والالتزام بإطاحة المسؤولين الفاسدين وأنظمة الطغاة (ص ١٦٤). تختلف الحكومة الاسلامية في نظره عن الملكية الدستورية وعن الأنظمة التمثيلية لأن هذه تقتضي فصل السلطات وتنكر أن السيادة لله فقط. دعا الى إقامة حكومة اسلامية معتبراً أن الاسلام يختفي بدونها. فهناك عدد كبير من الرجال العلماء الذين يعرفون الشريعة الاسلامية معرفة عميقة. المطلوب هو توحيدهم لإقامة حكومة عدالة كونية؛ هذه الحكومة هي ولاية الفقيه (ص ١٦٤). دعا رجال الدين إلى النضال وإلى استخدام الثقة لاختراق صفوف النظام. كما اعتبر أن على العلماء عدم الامتناع عن التدخل في شؤون الحكومة اليومية وعن استلام المناصب فيها (ص ١٦٦). في عام ١٩٧٨ صارت الملكية وسلالة الشاه غير مقبولين لديه تماماً واعتبر أنه «من ليس معنا فهو ضدنا» وامتنع في نفس الوقت عن تحديد الأعداء والحلفاء (ص ١٦٧).

ظهرت أربعة تكتلات للعلماء في هذا الوقت (ص ١٧٠): فريق الخميني دعا إلى إقامة نظام إسلامي كامل، وفريق فضل أن يكون العلماء حراس النظام دون التدخل مباشرة في شؤون الحكومة (شريعتمداري، غولبايكاني)، وفريق وسط بينهما (طالقاني، بهشتي، مطهري)، وفريق رابع رأى عدم انخراط العلماء في السياسة (الخوانساري).

قامت الثورة عام ١٩٧٩ لأن جميع فئات وطبقات الشعب قد تضررت من حكم الشاه (ص ١٧١). وقد بدأت العملية بمحاولة غير محسوبة قام بها جماعة الشاه لتشوية سمعة الخميني (ص ١٧٢). في خضم الصراع ضد الشاه كانت المؤسسة الدينية هي الوحيدة من عناصر المجتمع التي لم يستطع النظام أن يستوعبها استيعاباً كاملاً. فصارت هي مركز التحريض ضد الشاه (ص ١٧٢) لكن ذلك لم يمنع من نشوب الخلافات بين صفوف العلماء، فقد كانت جماعة الخميني ضد شريعتمداري والطالقاني، وحدث في هذه الفترة اغتيال مطهري على يد جماعة الفرقان. وعندما عقد اجتماع بين الخميني وشريعتمداري وغولبيكاني والنجفي بعد الثورة لتسوية الخلاف لم يدم الاجتماع أكثر من ساعة واحدة (ص ١٧٤) اعتبر شريعتمداري أنه ليس في الاسلام ما يبرر تدخل العلماء في شؤون الدولة ودعا، هو والطالقاني، الى عودة العلماء الى المساجد والى امتناعهم عن التدخل في شؤون الحكومة الا في حالات طارئة: عندما يشرع البرلمان بما يتناقض مع مبادئ الاسلام وعندما يخلو الأمر من حاكم يفرض النظام (ص ١٧٤). واعتبر شريعتمداري أن الاستفتاء الذي أجري بعد الثورة ضيق الأفق وشكل حزب الشعب الجمهوري الاسلامي وهو غير الحزب الحاكم) الذي اعتبر أن المسألة ليست في إقامة جمهورية اسلامية بل هي في إقامة جمهورية على أساس الحرية والديمقراطية ومبادئ الشريعة الاسلامية (ص ١٧٥).

من قضايا الخلاف بين العلماء كانت قضية الفرقان وصحيفة أيانديجان. من المعروف أن جماعة الفرقان كانت على علاقة بعلي شريعتي وأنها أنكرت عصمة الأئمة ووقفت ضد الاخوندية (رجال الدين من الدرجات الدنيا). أدان الخميني صحيفة أيانديجان لأنها نشرت مقالاً عن الفرقان دون أن تتبنى هذه الجماعة. أدى ذلك إلى تعرض العاملين في الصحيفة إلى حملات عنف وإلى عدم القدرة على بيع نسخ منها في محلات بيع الصحف. تكمن أهمية هذه الحادثة في أنها تعكس الخلافات الحادة بين صفوف العلماء كما تشير إلى أن بينهم معارضة عنيفة للتدخل في الشؤون السياسية والاجتماعية.

يعترف الكاتب في خاتمة الكتاب أن معرفة سوسيولوجيا المؤسسة الدينية في إيران ما زالت ضئيلة (ص ١٨١). ثم يعتبر أن النظام فرض قيماً تكنوقراطية وأن الثورة عارضت ذلك (ص ١٩٣). كانت سياسات النظام الهادفة الى تجاوز أزمات المشاركة والتوزيع والشرعية والقدرة قد خلقت أزمة هوية حادة. ليست مصادرة النظام لأملاك ومدارس ومناصب العلماء هي ما أشعل الثورة بل ان مصادرة الرموز الثقافية هي التي فعلت ذلك (ص ١٨٣). ان موقف العلماء الدفاعي حيناً والرافض حيناً آخر للتغيير الاجتماعي - السياسي هو بالضبط ما أدى الى الثورة. لقد أهمل الشاه وأركان دولته قوى المجتمع التقليدية وأثاروا حفيظتها مما دفعها الى اعتبار التحديث أمراً لا يتناقض مع الموروث وحسب بل تفرضه قوى السيطرة الاجنبية.